

AL-FARABI (Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṭarkhān ibn Awzalūg (Üzluğ) al-Fārābī) — filozof, ur. 870 w Farab (Turkiestan), zm. 950 w Damaszku.

A. studiował w Bagdadzie logikę pod kierownictwem chrześcijańskich uczonych Yuḥanna ibn Haylāna (zm. 910) oraz Abū Bishr Mattā (zm. 940), jednego z tłumaczy Arystotelesa na język arab. Uczył się także gramatyki arab., astronomii, muzyki, medycyny i nauk przyrodniczych. Zainteresowania A. skierowały się ku filozofii Arystotelesa — zaangażował się w studiowanie jego dzieł oraz w opracowanie i systematyzowanie jego myśli na gruncie kultury arab. Z racji swego obszernego dzieła noszącego tytuł *Druga nauka*, A. był nazywany Drugim Nauczycielem (tzn. drugim po Arystotelesie), a samo dzieło stało się podstawą napisanej przez Awicennę *Księgi uzdrowienia*. W 942 A. opuścił Bagdad i udał się do Syrii, podróżując do Aleppo i Damaszku, prawdopodobnie także do Egiptu (między 942 a 948), skąd wrócił do Damaszku.

Wg średniowiecznych biografów A., jego twórczość obejmowała ponad sto pozycji, z których tylko niewielka część się przechowała. Wiele pism A. jest dostępnych dopiero od niedawna za pośrednictwem nowszych edycji, dlatego interpretacja myśli A. podlega ciągłej rewizji. Większość jego dzieł to traktaty z zakresu logiki i filozofii języka oraz filozofii polityki i religii, metafizyki, psychologii i filozofii naturalnej. Najbardziej znaczące są: *al-Madīnah al-fāḍilah* (*Państwo doskonałe*), często porównywane z *Państwem* Platona, *Risālah fi'l 'aql* (*Traktat o intelekcie*), *Kitāb al-ḥurūf* (*Księga liter*), *Kitāb iḥṣā' al-'ulūm* (*Księga wyliczania nauk*).

Rozważania metafizyczne A., będące próbą połączenia myśli platońskiej i arystotelesowskiej, skupiają się wokół trzech zasadniczych tematów: Byt Pierwszy, czyli Bóg, emanacja i hierarchia bytów oraz ich wewnętrzna struktura.

Byt Pierwszy, jako przyczyna udzielająca bytowania innym substancjom, jest bytem najwyższym. A., nawiązując do Arystotelesa koncepcji Boga jako „myśli myślącej siebie”, określa Go przede wszystkim jako Intelekt, którego głównym działaniem jest kontemplacja siebie. Bóg, będąc źródłem najwyższej mądrości, poznaje samego siebie oraz wszystkie inne rzeczy w najdoskonalszy sposób. Aktywność intelektualna Boga sprawia, że staje się On — na drodze emanacji — przyczyną zaistnienia innych bytów. Istnienie bytów zależnych od Bytu Pierwszego nie różni się jakościowo od Jego istnienia będącego jego substancją. Byty pochodne są uporządkowane w sześć rodzajów: ciała niebieskie, zwierzęta rozumne, zwierzęta nierozumne, rośliny, ciała mineralne i cztery elementy. Przez Byt Pierwszy bezpośrednio przyczynowany jest tylko jeden emanat — intelekt wtórny, po którym następuje dziewięć innych, oraz intelekt czynny.

Struktura bytów ma charakter konieczny, wynikający z Bytu Pierwszego, przez co wszystkie one mają w sobie część Boga oraz ogarnięte są wiedzą Boga o świecie. Wszystkie byty poniżej ciał niebieskich są złożone z dwu elementów: materii i formy. Materia jest pierwszym tworzywem i podstawą dla formy. Może ona bytować bez formy w sposób niedoskonały i dlatego jest tym, przez co substancja jest w możności. Nie ma ona swego przeciwieństwa ani podłoża, będąc sama podłożem dla wszelkich zmian. Forma jest elementem czynnym bytu, wyznaczonym przez układ ciał niebieskich. Jest ona aktem substancji, lecz

może trwać tylko w materii. Hierarchia form zależy od stopnia oddalenia ciała, będącego mieszaniną elementów, od sfery tych tworzyw.

Istotną nowością wprowadzoną przez A. do filozofii (w *Klejnocie mądrości*) jest zagadnienie realnej różnicy między istnieniem a istotą w bytach stworzonych. Rozróżnienie to A. przeprowadza w ramach logiki. Nawiązując do Arystotelesa, twierdzi, że pojęcie tego, czym jest rzecz, nie obejmuje jednocześnie faktu, że ona jest. Poznanie istoty nie jest zarazem poznaniem istnienia; istnienie nie zawiera się w istocie, nie jest pryncypium rzeczy, lecz jego przypadłością. Cała argumentacja opiera się na analizie istoty, której przyporządkowane jest istnienie, w porządku metafizycznym jako przypadłość, w porządku logicznej jako orzecznik.

Poglądy A. z zakresu psychologii są zawarte w jego pismach metafizycznych i politycznych. Teoria dotycząca duszy ludzkiej znajduje się w *Mabādi' āra' ahl al-madīnah al-fādilah*. Dusze stworzeń rozumnych pochodzą z duszy świata. Dusza ludzka jest formą ciała, urealnijającą materię pierwszą do bycia ciałem substancjalnym. A. wyróżnia sześć władz duszy człowieka: władza odżywiania, władza zmysłowa, wyobrażeniowa, pożądawcza i rozumowa, która dzieli się na władzę teoretyczną — dzięki której człowiek zdobywa wiedzę — oraz praktyczną, kierującą działaniem człowieka. Władze duszy są uporządkowane hierarchicznie: kolejne władze są względem siebie w relacji materia — forma. Każda z nich ma określoną funkcję do spełnienia w stosunku do ciała i do władzy rozumowej, która koordynuje ich działanie. Dzięki władzy rozumowej człowiek jest bytem najdoskonalszym w świecie podksiężycowym, gdyż może, poprzez nabywanie wiedzy, zbliżyć się i zjednoczyć się z intelektem czynnym. W *Risālah fi'l-'aql* wyłożył A. swoją teorię intelektualnego poznania, wskazując na różne arab. rozumienia pojęcia „intelekt” ('aql). Wyróżnił za komentarzami gr. do *De anima* Arystotelesa kilka etapów w intelekcie ludzkim w drodze do jego aktualizacji. Ujmował intelekt w czterech aspektach: najpierw jako intelekt w możliwości (będący czystą dyspozycją do abstrahowania form z odpowiednich wyobrażeń), następnie intelekt w akcji (po nabyciu form intelektualnopoiznawczych), intelekt w pełni zaktualizowany (tzw. intellectus adeptus) oraz intelekt czynny. Intelekt czynny, wg A., jest substancją duchową, odrębną, transcendentną, stanowiącą przyczynę sprawczą ludzkiego poznania. Intelekt w pełni zaktualizowany (nabyty), mając wszystkie formy poznawcze i całą osiągalną dla człowieka wiedzę, staje się czystą formą, która w hierarchii bytowej ma rangę innych substancji intelektualnych, włącznie z intelektem czynnym, i jest tego samego lub podobnego rodzaju. W związku z tym może kontemplować nie tylko siebie i nabyte wcześniej formy intelektualnopoiznawcze, ale także intelekt czynny oraz inne oddzielone duchowe substancje. Taką koncepcję intelektualnego poznania suponują teorie eschatologiczne A. w obrębie jego filozofii politycznej.

Sedno filozofii politycznej A. stanowi pojęcie szczęścia (sa'ādah), przejęte z filozofii gr. Zdobyć szczęścia jest celem człowieka, aby ten cel osiągnąć, trzeba nauczyć się cnót, które A. utożsamia z wiedzą. Wiedza, będąc podstawą do uzyskania szczęścia po śmierci, stanowi także pomost między dwoma światami. Dopiero po wyzwoleniu się z warunków materialnych można uzyskać szczęście pełne. Społeczność doskonałą przedstawia A. jako taką, gdzie ludzie współpracują w dążeniu do szczęścia. A. wypracował koncepcję państwa, które mimo że jest społecznością ziemską, jest etapem w drodze do życia wiecznego.

Dzieła A. z zakresu logiki i filozofii języka obejmują komentarze do pism Arystotelesa (do *Organonu* i in.) oraz jego własne niezależne traktaty (np. *Kitāb al-ḥurūf*), gdzie w szczególny sposób podkreślał potrzebę rozumienia związku między terminologią filozoficzną a językiem potocznym i gramatyką. Dużo uwagi poświęcał także teorii dowodzenia, uznając ją za właściwą metodę dla filozofii, oraz sylogistyce i zagadnieniom epistemologicznym.

Wyd. i tłum. najważniejszych dzieł A.: *A. philosophische Abhandlungen*, wyd. F. Dieterici (Lei 1890); *Rasā'il A.* (Hyderabad 1927); *Risālah fi'l-'aql*, wyd. M. Bouyges (Beirut 1948); *Falsafah Aristūṭālis*, wyd. M. Mahdi (Beirut 1961); *A. Political Regime: Al-Siyāsah al-Madanīyah also Known as The Treatise on The Principles of Being*, wyd. F. M. Najjar (Beirut 1964); *Kitāb al-alfāz al-musta'malah fi'l-mantiq*, wyd. M. Mahdi (Beirut 1968); *Iḥṣā' al-'ulūm*, wyd. U. Amin (K 1968³); *A. Philosophy of Plato and Aristotle*, tłum. M. Mahdi (Ithaca 1969); *A. Book of Letters (Kitāb al-Ḥurūf): Commentary on Aristotle's „Metaphysics”*, wyd. M. Mahdi (Beirut 1969); *A.: Deux ouvrages inédites sur la rhétorique*, wyd. i tłum. J. Langhade i M. Grignaschi (Beirut 1971); *The Letter Concerning the Intellect* (w: *Medieval Philosophy: the Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, Indianapolis 1973², 215–221); *A. on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' Ara' ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, wyd. i tłum. R. Walzer (Ox 1985; *Państwo doskonałe. Polityka*, tłum. J. Bielawski, Wwa 1967); *Al-Mantiq 'ind al-Fārābī*, wyd. R. al-'Ajam i M. Fakhry (I–IV, Beirut 1986–1987).

Bibliografia: A. Mrozek, *A. jako komentator i kontynuator filozofii greckiej, a w szczególności Arystotelesa*, SMed 2 (1961), 101–134; J. Jolivet, *L'Intellect selon A.: quelques remarques*, Bulletin d'Études Orientales 29 (1977), 251–259; R. Piwiński, *Koncepcja człowieka w filozofii A.*, Przegląd Orientalny (1980) z. 2, 164–167; K. Kuć, *Koncepcja człowieka jako podstawa filozofii prawa w tekstach Al-Farabiego*, w: *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, Wwa 1982; H. Daiber, *Prophetie und Ethik bei Fārābī (gest. 339/950)*, w: *L'Homme et son univers au moyen âge*, L 1986, II 729–753; Th.-A. Druart, *A. and Emanationism*, w: *Studies in Medieval Philosophy*, Wa 1987, 23–43; M. Galston, *A. on the Aristotle's Theory of Demonstration*, w: *Islamic Philosophy and Mysticism*, Delmar 1981, 23–34; M. Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of A.*, Pri 1990; S. B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in A.*, Albany 1991; J. R. Netton, *A. and His School*, Lo-NY 1992; J. Lameer, *A. and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*, Lei 1994; D. Black, *Al-Fārābī*, w: *History of Islamic Philosophy*, Lo 1996, 178–197.

Lech Szyndler, Reet Otsason